THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 21, 1999, págs.

HOMONIMIA, EXPLICACIÓN Y REDUCCIÓN EN LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

Alejandro G. Vigo. Universidad de los Andes (Santiago de Chile)

Resumen: Ontología, homonimia y explicación reductiva en Aristóteles. II. Homonimia en la *Física*. III. Homonimia y explicación reductiva en el tratamiento de espacio, infinito y tiempo en *Física III-IV*. IV. Consideraciones finales.

Abstract: 1. Ontology, homonomy and reductive explanation as discussed in Aristotle. 2. Homonymy in Aristotle's *Physics*. 3. Homonymy and reductive explanation when dealing with space infinite and time in *Physics III-IV*. 4. Final remarks.

1. Ontología, homonimia y explicación reductiva en Aristóteles

Según se admite generalmente, la *Física* (*Fís.*) es una obra que, por la fecha de composición de los diferentes tratados contenidos en ella, debe de corresponder en conjunto a una fase relativamente temprana de la producción filosófica de Aristóteles (Ar.). Posiblemente, si ha de hacerse caso a W. Jaeger, lo fundamental de la obra remontaría incluso a la época en que Ar. no había abandonado aún la Academia, es decir, a épocas anteriores a la muerte de Platón en el año 348/7 a. C. y al inicio del período de viajes por Asia, conocido desde Jaeger como la época de los *Wanderjahre*[1]. Si así fuera, el conjunto de la obra sería incluso algo anterior o, a lo sumo, contemporáneo respecto de aquellas partes de la *Metafísica* que Jaeger mismo considera como las más antiguas, es decir, los libros I y II[2].

Más allá de la poca o mucha confianza que uno esté dispuesto a depositar en este tipo de especulaciones cronológicas, que en el caso de las obras de Ar. están basadas necesariamente en consideraciones siempre discutibles en alguna medida, parece, en principio, posible contentarse con la simple constatación general del carácter relativamente temprano de los escritos

[1] *Cfr.* Ross (1936) p. 9.

[2] Una excepción podría ser el libro VII de *Fís.*, que, a juicio de Ross, sería algo posterior, aunque no mucho, al resto (*cfr.* W.D. Ross [1936] p. 10 ss.). Para algunas objeciones a la base de sustentación de la datación propuesta por Ross, en particular, con relación a su tesis del carácter temprano e inmaduro (*i.e.* «platónico») del libro VII, véase ahora Wardy (1990) p. 87 ss. Sin embargo, Wardy no rechaza de plano la posición de Ross como un todo, sino que se limita a matizarla para el caso del libro VII, llamando la atención sobre la debilidad de su base de sustentación.

contenidos en *Fís.*, sin necesidad de comprometerse excesivamente con ulteriores precisiones relativas a cuestiones de detalle. Con todo, esta constatación general del carácter temprano de *Fís.* basta aparentemente para echar algo de luz sobre algunos aspectos del modelo teórico contenido en la obra como también para plantear ciertos interrogantes con relación a otros, todos ellos, sin embargo, interesantes y relevantes desde el punto de vista de la interpretación propiamente filosófica de estos escritos.

Desde el punto de vista metodológico, el supuesto carácter temprano de *Fís.* parece compadecerse muy bien, en general, con la proximidad que exhibe el método practicado por Ar. en desarrollos centrales de la obra, en particular, dentro de los libros I-II y III-IV, respecto del método y las pautas de la discusión dialéctica, tal como éstos aparecen tipificados en las partes más antiguas del *Organon*, más concretamente, en los *Tópicos*. Como es sabido, ya G.E.L. Owen había llamado la atención, en un influyente artículo, sobre el fuerte componente dialéctico presente en el método seguido por Ar. en *Fís.*, enfatizando el hecho de que contra la opinión de Ross, lejos de pretender desarrollar una ciencia basada en meras premisas observacionales, Ar. parte en *Fís.* en cada una de sus investigaciones más bien de un determinado conjunto de opiniones o puntos de vista plausibles, que gozan de cierta aceptación común o, al menos, de cierta confiabilidad *prima facie*, derivada de la reputación de quienes los expresan y defienden[3]. Los *éndoxa* y los *phainómena* de los que parte Ar. en *Fís.* serían, pues, básicamente los «datos» o «puntos de partida familiares» de la dialéctica, de modo que Ar. estaría ejecutando aquí en concreto su convicción, expresada en los *Tópicos* (*cfr.* I 2, 101a36-b4), de que es posible establecer las premisas primeras de la argumentación científica por medio de métodos que parten de los *éndoxa*[4]. Con gran agudeza, Owen muestra en concreto, además, que una buena parte de las cuestiones que proveen el punto de partida de las indagaciones desarrolladas por Ar. en *Fís.* están tomadas, por así decir, del reservóreo de argumentos dialécticos que le pone a disposición Platón en la segunda parte del *Parménides*, lo cual parece especialmente claro en el caso de las discusiones acerca del lugar, de la continuidad (*tò synechés*) y de la sucesión (*tò ephexês*), de la relación entre el instante y el cambio, etc.[5]

De modo paralelo, y prácticamente simultáneo a Owen, también W. Wieland en su notable libro sobre la *Fís.* de Ar. había ofrecido una poderosa interpretación de conjunto de la física aristotélica, en la cual el componente

---

[3] *Cfr.* Owen (1961); veáse esp. p. 84 ss.
[4] *Cfr.* Owen (1961) p. 91 ss.
[5] *Cfr.* Owen (1961) pp. 92-103.

dialéctico del método y su vecindad con la concepción desarrollada en la tópica reciben especial atención y fuerte énfasis[6]. Wieland —que en su interpretación llega tan lejos como para caracterizar los principios aristotélicos como *tópoi* y como «conceptos de reflexión» de carácter meramente funcional-operativo— provee una sólida y, en la ejecución de detalle, brillante interpretación de la física aristotélica en términos de una teoría fenomenológica de la experiencia de la naturaleza, orientada básicamente a partir del análisis de las estructuras fundamentales del lenguaje en el que tal experiencia se articula, es decir, a partir del modo como, antes de toda peculiar reflexión teórica, siempre ya hablamos de la naturaleza y de las cosas y los procesos presentes en ella.

Más allá de discusiones de detalle y de eventuales discrepancias en la ponderación del alcance de algunos de los hechos de los que parten tanto Owen como Wieland en sus respectivas interpretaciones, lo cierto es que hay un aspecto decisivo puesto de manifiesto por ambos, que hoy resulta aceptado prácticamente por todos los intérpretes de *Fís.*, a saber: la existencia de una importante vecindad metodológica de la *Fís.* respecto de la tópica y la importancia del componente dialéctico en el método empleado en la obra por Ar[7].

Dejando de lado ahora el aspecto referido al método, y atendiendo más bien al contenido filosófico y, en particular, a los aspectos ontológicos, la constatación del carácter temprano de *Fís.* plantea algunas interesantes preguntas. Ante todo, se plantea aquí la cuestión de si —y en qué medida— Ar. está aquí ya en posesión de una concepción ontológica propia y diferenciada, que resulte, si no idéntica, al menos comparable y encaminada a la que hallamos expuesta y desarrollada en los libros centrales de la *Metafísica*.

---

[6] Véase Wieland (1970). La primera edición de la obra de Wieland data de 1962.

[7] Así, por ejemplo, entre los comentadores más recientes, también Charlton (1991) y Hussey (1983) han enfatizado el componente dialéctico en el método aristotélico. Interpreto que también M.D. Boeri en su excelente traducción comentada de los libros I-II tiende a enfatizar el papel productivo de la confrontación con las opiniones reputadas, aunque alude también al carácter empírico de los puntos de partida de Ar. Véase Boeri (1993) esp. p. 20 ss. En mi propia edición comentada de los libros III-IV he defendido una posición del mismo tipo respecto del método de Ar. en la obra. Véase Vigo (1995) esp. p. 21 ss. Recientemente R. Bolton ha reaccionado contra aspectos importantes de la interpretación en la línea de Owen, sobre todo, insistiendo en que no hay una discrepancia tan marcada entre el método practicado en *Fís.*, más concretamente, en el libro I, y la metodología científica prescripta en *Analitica Posteriora*. Según Bolton, el método de *Fís.* I sería un método estrictamente científico en su espíritu, y no dialéctico-filosófico. Véase Bolton (1991). Aunque tiene aspectos de real interés, la interpretación de Bolton se ve perjudicada, a mi juicio, por el hecho de que parte de un contraste demasiado extremo entre ciencia y experiencia así como entre dialéctica y argumentación *a priori*. Bolton no toma suficientemente en cuenta el hecho de que los *éndoxa* suelen ser de naturaleza empírica en su origen, aunque se trate aquí de una esperiencia mediatizada y elaborada a través de su articulación y comunicación mediante esquemas lingüísticos y conceptuales.

Ahora bien, cuando se lee *Fís.* desde esta perspectiva, sorprende realmente, dado el carácter temprano de la obra, la madurez y el vigor de la personalidad filosófica que Ar. pone ya de manifiesto en estos tratados. En ellos encontramos un Ar. fundamentalmente alejado ya de las premisas del platonismo y en posesión, al menos, de muchos de los puntos de partida básicos de la concepción ontológica expuesta luego en los libros centrales de *Metafísica*, es decir, en el conjunto formado por los libros IV y VI, VII-IX y XII.

Sin pretender dar aquí un elenco exhaustivo, téngase en cuenta que en *Fís.* encontramos aplicadas o incluso expresamente tematizadas, según los casos, importantísimas distinciones teóricas, que resultan centrales en la concepción ontológica del Ar. maduro. Así, por ejemplo, en el libro II tenemos expresamente tematizada la doctrina de las cuatro causas. La distinción «acto»-«potencia» es empleada de hecho y, a veces, incluso discutida como tal en diferentes desarrollos teóricos a lo largo de toda la obra. La distinción «forma»-«materia» aparece tematizada en el tratamiento de la noción de naturaleza en el libro II y, además, es empleada de diversos modos en muchos otros contextos dentro de los demás libros. Recuérdese, a este respecto, que la distinción «forma»-«materia» y la concepción hilemórfica de los objetos sustanciales asociada a ella están, en cambio, ausentes del *Organon*. De este hecho, que obviamente puede evaluarse de modos muy diferentes, un estudioso tan importante como D. Graham ha extraído el apoyo más importante para una interpretación genético-evolutiva del pensamiento de Ar., que postula un período inicial del pensamiento aristotélico, denominado por Graham el «sistema 1» (S1), el cual estaría caracterizado por una suerte de atomismo lógico-sustancialista y habría sido luego abandonado por Ar. en favor de un sustancialismo esencialista de corte hilemórfico, el «sistema 2» (S2), en la terminología de Graham[8]. También aparece en *Fís.* la fundamental distinción categorial entre el objeto (sustancia) y las determinaciones (accidentes), distinción básica dentro de la concepción ontológica de Ar., la cual aparece empleada y, en cierto modo, incluso tematizada en importantes desarrollos argumentales, tales como, por ejemplo, el análisis de los principios del cambio en el cap. 7 del libro I, por medio de la famosa tríada de principios «sustrato»-«forma»-«privación», así como en el tratamiento de la distinción entre cambio sustancial y cambio accidental, llevado a cabo en el libro V.

Precisamente, en conexión con la distinción categorial entre la sustancia y las determinaciones accidentales, se observa en *Fís.* claramente una tenden-

[8] Véase Graham (1987).

cia que también testimonia en favor de la madurez filosófica de la concepción alcanzada por Ar. en esta obra. Se trata de una clara tendencia a la *desustancialización* de entidades, a las que la tradición filosófica anterior había tendido a otorgar indebidamente, a juicio de Ar., el estatuto de objetos sustanciales. Esta tendencia a la desustancialización se observa, especialmente, en los breves tratados monográficos contenidos en los libros III-IV, en los cuales Ar. tematiza tópicos como el movimiento, el infinito, el lugar, el vacío y el tiempo.

Todas estas entidades —o supuestas entidades, como es para Ar. el caso del vacío— habían sido concebidas por diferentes corrientes y pensadores de la tradición filosófica anterior como «principios» a los cuales correspondía una existencia que, en términos aristotélicos, debería calificarse de «sustancial» o, al menos, de «quasi-sustancial». Así, por ejemplo, el movimiento aparecía en el pensamiento tardío de Platón, tal como se desarrolla en el *Sofista*, como uno de los cinco «géneros supremos» (*mégista eíde*) del «ser», géneros que Platón concebía como entidades ideales subsistentes, dotadas de existencia separada. Por su parte, el infinito había sido elevado, de hecho, a la categoría de principio explicativo último dentro de la tradición del monismo jónico, que postulaba lo que en términos de Ar. sería una sustancia infinita como fuente inagotable del devenir natural o bien que partía, como en el caso de Anaximandro, directamente del infinito mismo (*áperion*), hipostasiado como si fuese una sustancia. De modo semejante, concepciones sustancialistas o quasi-sustancialistas del espacio, el vacío y el tiempo, concebidos a la manera de recipientes universales en o dentro de los cuales existirían las demás cosas, aparecían documentadas o, al menos, presupuestas tendencialmente no sólo en el uso habitual del lenguaje (*vgr.* usos espaciales y temporales de la conjunción «en»), sino también en la tradición poética (*vgr.* la concepción del *cháos* como principio de todo lo existente en Hesíodo) y filosófica (*vgr.* la concepión del vacío en los atomistas y la concepción del espacio como *chóra* en el *Timeo* de Platón).

En Ar., en cambio, todas estas «entidades» aparecen, en el marco de la señalada tendencia a la desustancialización, reducidas a un estatuto ontológico mucho más modesto. Todas ellas aparecen concebidas no en términos de entidades sustancialmente existentes, sino más bien en términos de propiedades o determinaciones de los objetos sustanciales o bien de los procesos a los que dichos objetos sustanciales están sometidos. Así, por ejemplo, el movimiento aparece en Ar. no como una realidad subsistente por sí misma, sino meramente como un tipo de peculiar actualidad propia de cierta clase de objetos sustanciales, más concretamente, como la actualidad correspondiente

a los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, en la medida en que éstos comportan en su estructura ontológica cierta(s) potencialidad(es). El infinito aparece, a su vez, reducido al estatuto de una propiedad de ciertos procesos (por ejemplo, los procesos de división), a los que pueden ser sometidos los objetos compuestos de forma y materia. Por su parte, el espacio y el tiempo no son tratados como continentes universales capaces de existir con independencia de los objetos que en cada caso los ocupan, sino que ambos son concebidos como determinaciones que, de modo directo o indirecto, remiten en su existencia a los objetos sustanciales capaces de existir de modo autónomo: el espacio o lugar en cuanto constituye meramente un determinado tipo de relación entre dos o más objetos sustanciales, más concretamente, la relación que mantienen entre sí, por medio de sus respectivos límites o superficies, el objeto continente y el objeto contenido; el tiempo, que Ar. concibe como número o medida del movimiento, por cuanto constituye una afección o determinación de los procesos, los cuales son, a su vez, determinaciones o afecciones de los objetos sustanciales.

Bien miradas las cosas, y contra lo que a primera vista podría sugerir el término, esta tendencia a la *desustancialización* de entidades concebidas por la tradición filosófica en términos tendencialmente sustancialistas, lejos de hablar en contra de una posición ontológica de tipo sustancialista, constituye más bien una confirmación inmediata del hecho de que, en su concepción de la naturaleza y los entes naturales desarrollada en *Fís.*, Ar. aspira precisamente a garantizar la mayor consistencia posible con una posición en la cual la distinción objeto (sustancia)-determinaciones (propiedades, accidentes) provee justamente uno de los puntos de partida básicos de todo el diseño ontológico. En efecto, esta tendencia a una cierta economía en la introducción de entidades que pueden aspirar genuinamente al título de «objetos», tendencia que adquiere expresión en la señalada estrategia de desustancialización, no es sino el reverso de la posición ontológica fundamental según la cual los objetos sustanciales individuales constituyen las entidades básicas en las que, de modo directo o indirecto, descansa la existencia de todo lo demás.

Por este lado, se ve entonces que la concepción elaborada en *Fís.* y, en particular, su ejecución en concreto en los tratados de los libros III-IV apuntan ya decididamente en dirección de la concepción madura de Ar., tal como ésta aparece explícitamente elaborada en los libros centrales de la *Metafísica*, aunque la *Fís.*, sin duda, no anticipa todo lo que encontramos expuesto luego en esos textos, pues no elabora expresamente y muchas veces no menciona siquiera tópicos fundamentales tratados en el marco de la teoría de la sustancia (p.ej., la doctrina de los significados de «ser», la doctrina de la definición

y la esencia, etc., etc.). Como es sabido, en *Metafísica* Ar. desarrolla una peculiar y compleja estrategia argumentativa que apunta, a la vez, a dos objetivos diferentes, pero relacionados entre sí, a saber: por una parte, explicar y fundar la posibilidad de una ciencia universal del «ser» (ontología); por otra, reconducir la pluralidad potencial de los «objetos» comprendidos por dicha ciencia a un centro focal provisto por la sustancia (*ousía*), de modo tal que la pregunta por el «ser» en general quede, de algún modo, reducida a o centrada en la pregunta por aquella forma prioritaria del «ser», que es precisamente la sustancia (*cfr. Met.* VII 1, 1028b4: *ti tò ón, toûtó esti tis he ousía*). En este peculiar proyecto «reductivo» —que no consiste en una simple eliminación de las formas accidentales del «ser» del ámbito de la ontología, sino que apunta a su genuina tematización, considerándolas desde el punto de vista de su relación con la sustancia— juega, como es sabido, un papel fundamental el modelo lógico-semántico de los llamados *pròs hèn legómena*, es decir, el modelo de la «homonimia *pròs hén*», conocido desde Owen como el modelo de «significación focal». Hemos visto que también la *Fís.* se caracteriza por presencia de una estrategia ontológica de explicación reductiva, basada en la distinción categorial objeto (sustancia)-determinación (accidente) así como en el reconocimiento de la prioridad de los objetos sustanciales. El papel del modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental y, en particular, de la homonimia *pròs hén* en el modelo ontológico desarrollado en la *Metafísica* ha sido ampliamente estudiado, desde diferentes perspectivas, por autores como G. Patzig, G.E.L. Owen, J. Owens, W. Leszl, P. Aubenque y M. Loux, por nombrar sólo algunos entre los especialistas más conocidos. Mucho menos investigado y, en general, ni siquiera planteado ha sido el problema de si —y en qué medida— el modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental juega un papel relevante en la estrategia de explicación reductiva que Ar. desarrolla de modo específico en *Fís.*

En lo que sigue, y obviamente sin pretender ningún tipo de exhaustividad, me concentraré en el análisis de algunas importantes estrategias argumentativas desarrolladas por Ar. en *Fís.*, a partir de ejemplos tomados de los libros III-IV, las cuales pueden ser reconstruidas e interpretadas convincentemente como aplicaciones específicas del modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental, más concretamente, de ciertas variantes del modelo de unidad focal (*pròs hén*) y del modelo de unidad «por sucesión» (*tôi ephexês*). Estas argumentaciones no son marginales dentro del modelo de la *Fís.*, sino que, por el contrario, resultan cruciales para obtener los resultados a los que apunta la estrategia de explicación reductiva desarrollada en esa obra. Pero antes de analizar en concreto dichos argumentos haré alguna

breve consideración acerca del problema de la homonimia no-accidental y de su eventual presencia en *Fís.*

2. *Homonimia en la «Física»*

Según dije antes, el modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental —particularmente, en las variantes de la unidad focal *pròs hén* y su versión fuerte *tôi ephexês* y, en menor medida, en la variante de la posteriormente llamada analogía de proporcionalidad— juega un papel central en la estrategia argumentativa desarrollada en la *Metafísica*, papel que, precisamente por su importancia, ha sido ampliamente considerado y estudiado en la investigación especializada del pensamiento de Ar. En *Metafísica* el modelo de la homonimia no-accidental aparece, en su diferentes variantes, no sólo efectivamente aplicado, sino en algunos casos también expresamente tematizado como tal. Piénsese, por ejemplo, en la argumentación desarrollada en el cap. 2 del libro IV, donde Ar. apunta a mostrar la posibilidad de una ciencia universal del *on hêi on*, fundada en la unidad *pròs hén* de los diferentes significados de «ser» por referencia a la significación básica provista por la sustancia, y no, como en el caso de las ciencias particulares, en la unidad *«kath» hén* correspondiente a la sinonimia o univocidad propia del género. En este contexto, Ar. no sólo aplica el modelo significativo de la unidad *pròs hén*, sino que, además, reflexiona temáticamente sobre su estructura y su alcance, y lo contrapone al caso de la unidad significativa propia del género, apelando al famoso ejemplo de las diferentes aplicaciones del predicado «sano» (*cfr. Met.* IV 2, 1003a34 ss.). Algo semejante ocurre, en diferente medida, también en el desarrollo de la doctrina de la múltiple prioridad de la sustancia frente a las categorías accidentales en el capítulo 1 del libro VII[9].

La centralidad del modelo de homonimia no-accidental en la *Metafísica*, particularmente en la variante de la unidad *pròs hén*, contrasta fuertemente, como es sabido, con el hecho de que en el tratamiento formal de la noción de homonimia en *Categorías* 1 la posibilidad de la homonimia no-accidental no aparece considerada o, al menos, no es reconocida como tal de modo explícito. En *Categorías* 1 Ar. parece manejarse más bien con un esquema bi-polar que se limita a oponer la sinonimia o univocidad, por un lado, y la homonimia o equivocidad, por el otro, sin que, en principio, quede explícitamente claro si —y cómo— podría integrarse en dicho esquema la noción de homonimia no-accidental. Sobre este punto ha habido, de hecho, diferentes interpre-

---

[9] Para una discusión detallada de la aplicación de la noción de prioridad y del modelo de unidad *pròs hén* en este texto me permito remitir a mi tratamiento en Vigo (1990a) y (1998).

taciones. En su clásica contribución sobre el tema[10], G.E.L. Owen, el introductor de la expresión «focal meaning» y redescubirdor moderno de la importancia del modelo de la homonimia *pròs hén*, considera que el modelo *pròs hén* no es explícitamemnte reconocido como tal en *Categorías*, a pesar de que en algún pasaje se lo aplica de hecho, ya que 1) el tipo de homonimia considerado expresamente en el cap. 1 es la homonimia pura o accidental, y 2) la noción de paronimia, introducida como tercer elemento del esquema en el capítulo, no resulta homologable, contra la opinión de Patzig, a la homonimia *pròs hén*. Owen explica, en general, la ausencia en *Categorías* del modelo de homonimia no-accidental, al menos en la variante *pròs hén*, por recurso a una hipótesis evolutiva, según la cual, tras el distanciamiento del platonismo con su modelo tendencialmente univocista, Ar. habría atravesado una etapa de escepticismo respecto de la posibilidad de una ciencia universal del «ser», hasta que posteriormente, de la mano del descubrimiento del modelo *pròs hén* y sus potencialidades explicativas, pudo finalmente reformular el viejo proyecto de una ciencia ontológica universal, pero ahora de un modo formalmente nuevo y mucho más refinado[11]. Por su parte, en un importante ensayo más reciente, T. Irwin ha intentado una explicación muy diferente del problema[12]. Irwin interpreta la definición de homonimia dada por Ar. en *Cat.* 1 de un modo lo suficientemente amplio como para poder cubrir, en principio, tanto la homonimia accidental como las diversas formas de homonimia no-accidental, incluida la homonimia *pròs hén*[13]. Ahora bien, ya sea que la consideración expresa del modelo *pròs hén* implique una reformulación del esquema provisto en *Cat.* 1 o no, lo cierto es que este esquema, en el mejor de los casos, sólo podría aspirar a ser compatible con la posterior introducción de dicho modelo de homonimia no-accidental. Pero queda de todos modos en pie el hecho de que en *Categorías* no hay, como tal, un reconocimiento explícito de dicho modelo ni una tematización de su alcance, como tampoco un uso extendido y consciente que saque partido de sus potencialidades explicativas, de un modo siquiera de lejos comparable a lo que ocurre en obras como la *Metafísica* o, de otro modo, la *Ética a Nicómaco*.

---

[10] Véase Owen (1960).

[11] Véase Owen (1960) p. 181 ss.

[12] *Cfr.* Irwin (1981).

[13] Véase Irwin (1981) p. 524 ss. En definitiva la diferencia de interpretación de Irwin respecto de Owen deriva del alcance que se da en cada caso al adverbio *mónon* («sólo», «solamente») contenido en la caracterización formal de la hominimia de *Cat.* 1 (*cfr.* 1a1), según se piense que excluye sólo la comunidad de definición entre homónimos, pero no todo tipo de comunidad (así Irwin) o bien que excluye toda relación de comunidad entre homónimos, de modo que alude necesariamente a la hominimia accidental (así Owen).

Mencioné antes el hecho de que el empleo del modelo de homonimia no-accidental en *Fís.* no ha sido indagado de modo comparable a su empleo en *Metafísica*, por ejemplo. Esto, por supuesto, no carece por completo de justificación. Pues si se busca en *Fís.* apelaciones expresas a la noción de homonimia en su sentido técnico, se comprueba de inmediato que el material disponible resulta muy escaso. De hecho, el adverbio *homonýmos* aparece en alguna ocasión. Pero su empleo no resulta relevante para la cuestión de la apelación a la homonimia en sentido técnico. Así, por ejemplo, en VII 3, 245b16 el término no está usado en su significado técnico y debe traducirse meramente por «llamar con el mismo nombre» o bien «denominar del mismo modo», concretamente aquí a una determinada materia, al designarla por medio del mismo nombre que se emplea para designar una de sus propiedades características. En este sentido, por ejemplo, el bronce fundido puede ser denominado no sólo «este bronce», sino tambien «este líquido», es decir, también por medio de la indicación del estado en que se encuentra[14].

En cambio, en VII 4, 248b15-21 tenemos realmente un empleo del adjetivo *homónymon*, varias veces reiterado en esas líneas, que remite claramente a la noción de homonimia en su sentido técnico. Ar. explica aquí que el término «mucho» (*polý*) es «ambiguo» o «equívoco», pues, a pesar de aplicarse con el mismo significado para la determinación de cantidades de cosas diferentes (*vgr.* de aire y de agua), no permite establecer comparaciones cuantitativas precisas entre esas diferentes cosas a las que se aplica el término: decimos «mucho aire» y también «mucha agua», pero de ahí no podemos derivar que el aire y el agua sean, en este caso, cuantitativamente iguales[15]. Irwin relaciona el pasaje con el principio establecido en *Tópicos* I 15, 107b13-18, según el cual, si dos cosas no son conmensurables, entonces son homónimas. Según esto, «mucho» es homónimo en su aplicación a «aire» y a «agua», porque aire y agua son diferentes e inconmensurables[16]. El recurso a la noción de homonimia es, sin duda, central para los objetivos específicos de Ar. en este pasaje, tanto más si se tiene en cuenta que el argumento referido al aire y el agua se halla inserto aquí en el marco más amplio de la discusión desarrollada en VII 4 en torno al problema de la (in)conmensurabilidad de los diferentes tipos y especies de movimiento, en particular, la de la traslación rectilínea y la traslación circular. Con todo, este tipo de recurso a la noción

---

[14] *Cfr.* W. D. Ross (1936) p. 674 *ad loc.*

[15] Véase también 248b9 ss., donde el ejemplo es el de la comparación de grados de la propiedad designada por el término «agudo» o «penetrante» (*oxýteron*), aplicado a la punta de un lápiz, al sabor del vino y al sonido de la cuerda más alta de la lira, respectivamente.

[16] Véase Irwin (1981) p. 534 ss. En *Fís.* VII 4, 248b7 s. se establece la conversa: todo lo que no es homónimo es conmensurable.

de homonimia —en el cual tampoco queda inmediatamente claro que se trate de una modelo de homonimia no-accidental, pues Ar. no establece expresamente relaciones de prioridad entre los diferentes ejemplos considerados— no guarda relación directa con el empleo productivo del modelo de homonimia no-accidental en otros contextos.

Algún ejemplo de *Fís.* presenta un empleo del giro *légesthai pleonaxôs*, el cual, como *légesthai pollaxôs*, suele indicar en la *Metafísica* la presencia de un caso de homonimia no-accidental del tipo de la unidad *pròs hén*. Y, de hecho, este caso puede realmente considerarse como un ejemplo relevante, pues alude a la distinción de significados de prioridad (*próteron*), que Ar. trata en *Metafísica* V 11 y VII 1 expresamente en términos de un modelo de significación focal o *pròs hén*, cuyo centro de referencia está dado por la noción de prioridad natural u ontológica[17]. Se trata, en concreto, del pasaje contenido en VIII 7, 260b17 ss., donde Ar. argumenta en favor de la prioridad de la traslación, en particular, la traslación circular respecto de las demás formas del movimiento, y le atribuye expresamente prioridad ontológica y temporal, haciendo a la vez alusión explícita a la existencia de múltiples significados de «primero» o «anterior»[18]. Por motivos que ahora no puedo discutir en detalle, Owen sostiene que el pasaje no provee un ejemplo de homonimia *pròs hén*[19]. Si con ello Owen quiere decir que no hay apelación *expresa* al modelo *pròs hén*, seguramente tiene razón. En cambio, si lo que sostiene es que en este pasaje el predicado «primero» o «anterior» (*próteron*) no está tratado, siquiera de modo no temático, como un caso de unidad *pròs hén*, entonces creo que está claramente equivocado. Pero, más allá de esto, no me detendré en discutir el pasaje, a pesar de sus muchos aspectos de interés, porque no apunta claramente en la dirección que ahora me interesa[20].

Un caso, sin duda, más claro de apelación al modelo de homonimia no-accidental del tipo de la unidad *pròs hén*, en el cual, por lo demás, se trata de uno de los ejemplos filosóficamente más relevantes de aplicación de dicho modelo, se encuentra en la discusión dialéctica de la concepción eleática del «ser», contenida en los caps. 2 y 3 de *Fís.* I (*cfr.* esp. I 2, 185a20-b25; I 3,

---

[17] Para una defensa de esta interpretación del tratamiento aristotélico de los diferentes significados de prioridad véase Vigo (1989). Una muy buena discusión de conjunto del tratamiento del concepto de prioridad por Ar. se encuentra en Cleary (1988).

[18] Para un comentario del pasaje véase Vigo (1989) p. 99.

[19] Véase Owen (1960) p. 173, nota 22.

[20] Un ejemplo similar de aplicación del modelo *pròs hén* dentro de una obra física, éste sí admitido como tal por Owen (*cfr.* [1960] p. 173, nota 22), se encuentra en *De generatione et corruptione* I 6, 322b29-32, donde se trata de las nociones que expresan «contacto» (*aphé*). Se afirma allí explícitamente que muchas de ellas «se dicen de muchas maneras» (*légetai pollachôs*), y que en ciertos casos hay pura homonimia (*homonýmos*), mientras que en otros existe una cierta relación de derivación (*tà dè thátera apò tôn hetéron*).

186a22-187a10)[21]. En su rechazo de la posición de Parménides, Aristóteles enfatiza aquí la existencia de una multiplicidad de significados de «ser» (*cfr.* I 2, 185a21: *pollachôs légetai tò ón*) y, en correspondencia con ella, de una multiplicidad de significados de «uno» (*cfr.* I 2, 185b6: *autò tò hèn pollachôs légetai hósper kaì tò ón*). El error de Parménides, que lo habría conducido a una suerte de monismo logicista inaceptable desde el punto de vista de Ar., habría consistido precisamente en pasar por alto (*cfr.* I 3, 186a31 s.: *allà toûto Parmenídes oúpo syneóra*) el hecho de la multiplicidad de significados de «ser» y de «uno», con la consiguiente omisión de la consideración de la diferencia lógica existente entre la predicación esencial y la accidental, por una parte, y entre el sujeto de predicación y los atributos predicados accidentalmente de él, por la otra (*cfr.* I 3, 186a22 ss.).

Aunque Ar. no introduce aquí de modo expreso la noción de prioridad para dar cuenta de la conexión de los diferentes significados de «ser», no puede haber serias dudas de que, al menos en la intención, el pasaje apunta claramente en dirección de la doctrina posteriormente desarrollada en *Metafísica*, de acuerdo con la cual la multiplicidad de significados de «ser» según el esquema de las categorías queda articulada por la referencia común de los diferentes significados derivados respecto del significado básico y fundamental provisto por la sustancia. De hecho, buena parte de la argumentación contra la tesis eleática se basa en la apelación a la diferencia entre el sujeto de predicación y sus atributos accidentales (*cfr.* p.ej., I 3, 186b13-35). De todos modos, pese a su innegable importancia, tampoco este pasaje resulta demasiado relevante para nuestros fines, pues la argumentación desarrollada en él no pertenece, estrictamente hablando, a la parte constructiva de la concepción elaborada en *Fís.* El pasaje pertenece más bien al contexto de la discusión dialéctica previa, que apunta a fijar el objeto general propio de la investigación y los límites de su tratamiento, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza. La confrontación con Parménides sirve aquí simplemente al objetivo de dejar dialécticamente fuera de juego posiciones que, por negar la existencia del movimiento a través de argumentos de carácter logicista y apriorístico, se colocan, de antemano, fuera del ámbito propio de la filosofía natural[22]. En tal sentido, la apelación a la multiplicidad de significados de «ser» cumple aquí un cometido más bien crítico-negativo, y no uno de tipo positivo y constructivo.

---

[21] Para la interpretación del pasaje véase los comentarios de Ross (1936) pp. 338-341, 467-481; Charlton (1991) pp. 54-63 ; y Boeri (1993) pp. 20 ss., 131-144.

[22] En *Fís.* I 2, 184b25-185a20 Ar. sostiene contra este tipo de posición que la existencia del movimiento constituye un hecho de experiencia del cual la física debe partir como de un presupuesto, presupuesto cuya discusión no forma parte ya de la ciencia de la naturaleza ni aporta realmente nada a ella.

Como se ve, la cosecha orientada a hallar empleos explícitos y, eventualmente, temáticos del modelo de homonimia no-accidental en *Fís.* resulta, por este lado, bastante magra. Con todo, ello no debería desalentarnos. Pues, como veremos, hay un par de pasajes en los que hallamos, en el marco de argumentaciones decisivas para el diseño de la concepción de conjunto desarrollada por Ar., aplicaciones muy importantes, aunque de carácter no temático, de determinadas variantes, considerablemente sofisticadas, del modelo de homonimia no-accidental. Veamos ahora con algún detalle estos pasajes.

3. Homonimia y explicación reductiva en el tratamiento de espacio, infinito y tiempo en «Fís.» III-IV

Doy primero una traducción *in extenso* de los dos pasajes a considerar, para luego comentarlos brevemente. Uno está ubicado en el libro III, dentro del marco del tratamiento del infinito, mientras que el otro se encuentra en el libro IV y corresponde al tratado del tiempo[23].

Texto 1): *Fís.* III 7, 207b21-25:

> «Pero lo inifnito no es lo mismo (*ou tautón*) en la magnitud, el movimiento y el tiempo, como <si se tratara de> una única naturaleza (*hos mía tis phýsis*), sino que lo posterior (*tò hýsteron*) se dice <infinito> por referencia a lo anterior (*katà tò próteron*), *vgr.* un movimiento <es infinito> porque <lo es> la magnitud sobre la cual (*eph» hoû*) <el objeto en cuestión> se mueve (*kineîtai*), se altera (*alloioûtai*) o aumenta (*auxánetai*), y el tiempo por causa del movimiento (*dià tèn kínesin*)».

Texto 2): *Fís.* IV 11, 219a10-21:

> «Puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo (*ék tinos eís ti*), y puesto que toda magnitud es continua (*synechés*), el movimiento (*kínesis*) sigue (*akoloutheî*) a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto <es> el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado. Ahora bien lo anterior y posterior (*tò próteron kaì hýsteron*) sa da primeramente (*prôton*) en el lugar (*en tôi tópoi*), y allí ciertamente por la posición (*têi thései*). Y dado

---

[23] La traducción de ambos pasages sigue el texto de Ross y está tomada de Vigo (1995).

que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí (*análogon toîs ekeî*). Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro (*dià tò akoloutheîn aeì thatéroi tháteron*). Efectivamente, lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento (*hò mén pote òn kínesis [estín]*); su ser (*tò eînai autôi*), en cambio, es diferente, y no movimiento».

El objetivo de ambos argumentos podría describirse, en principio, como un intento de poner de manifiesto el carácter derivado de las propiedades de «infinitud», «continuidad» y «sucesividad» («antero-posterioridad») de tiempo y movimiento respecto de las propiedades análogas correspondientes a la magnitud espacialmente extensa.

Veamos primero el texto 2), y consideremos la forma general del argumento, que en su detalle es realmente complejo y no podré reconstruir aquí completamente[24]. En la forma del argumento juega un papel central la noción de «seguir» (*akoloutheîn*). El argumento está destinado, como un todo, a introducir la noción de «lo anterior y posterior» (*tò próteron kaì hýsteron*), que luego será retomada como parte de la famosa definición del tiempo como «número del movimiento según lo anterior y posterior» (*cfr.* 219b1-2), y presenta dos momentos claramente distinguibles: primero se introduce la noción de «continuidad», vinculada básicamente con la magnitud espacial y derivadamente también con el movimiento y el tiempo, por medio de la noción de «seguir» (219a10-14); en segundo lugar, se introduce la noción de «lo anterior y posterior», y se la vincula primeramente con el lugar (*tópos*), término que designa aquí lo que antes se designaba por medio de la noción de «magnitud» (espacialmente extensa), y luego también con el movimiento y el tiempo, una vez más, a través de la noción de «seguir» (219a14-21). La conexión entre ambos momentos de la argumentación se explica por el hecho de que Ar. parece considerar la introducción del concepto de «continuidad» como un paso necesario para la introducción de la noción de «sucesividad» (es decir, de «antero-posterioridad»), que es el verdadero objetivo del argumento.

Ahora bien, la cuestión de la existencia o no de alguna forma de derivación en el argumento está, en principio, centrada en el significado de la

---

[24] Para una discusión detallada del pasaje remito a Vigo (1990) y del mismo modo al comentario en Vigo (1995) pp. 245-250.

noción de «seguir» (*akoloutheîn*), presente en ambos momentos de la argumentación (*cfr.* 219a11, 19). La interpretación de esta noción es muy diferente según se piense que el verbo *akoloutheîn* empleado por Ar. expresa algún tipo de relación *asimétrica* de derivación o dependencia o bien una relación *simétrica* de simple concomitancia, en cuyo caso «seguir» estaría tomado más bien en el significado de «acompañar». Un estudioso tan conocido como V. Goldschmidt ha defendido precisamente una interpretación del segundo tipo, que excluye la existencia de un genuino intento de derivación en el argumento. Según Goldschmidt, el verbo *akouloutheîn* expresaría tan sólo el intento *didácticamente* graduado de explicar los atributos del tiempo, partiendo del dominio más fácilmente accesible de la espacialidad y pasando luego por el dominio del movimiento[25]. Es cierto, como señala Goldschmidt[26], que el verbo *akoloutheîn* puede, en ocasiones, indicar una relación simétrica de simple «concomitancia» o «compatibilidad» e incluso de «equivalencia»[27]. Sin embargo, una consideración atenta del contexto del argumento de *Fís.* IV 11 y de los restantes empleos de la expresión *akoloutheîn* en el tratado del tiempo de *Fís.* IV 10-14 muestra claramente que el verbo expresa aquí una relación asimétrica de derivación o dependencia. Menciono brevemente tres razones que me parecen decisivas para apoyar esta afirmación. En primer lugar, la formulación *causal* contenida en las líneas 219a12-13 es unívoca en el sentido de establecer una relación de dependencia, según la cual las propiedades del tiempo *se fundan* en las del movimiento, y las propiedades del movimiento *se fundan* en las de la magnitud espacialmente extensa[28]. Además, algo análogo vale para las expresiones contenidas en 219a14-18, según las cuales «lo anterior y posterior» se da *primeramente* (*prôton*) en el lugar, y luego *de modo análogo* (*análogon*) en los ámbitos del movimiento y el tiempo[29]. Por último, en la misma dirección señalan los restantes empleos del verbo *akoloutheîn* en el tratado de IV 10-14, ya que en todos los casos indican una secuencia no reversible, según la cual el tiempo y sus determinaciones

---

[25] *Cfr.* Goldschmidt (1982) p. 32 ss.

[26] *Cfr.* Goldschmidt (1982) p. 32.

[27] Para este punto véase los textos discutidos por Hintikka (1973) pp. 43-47, a quien remite también Goldschmidt.

[28] *Cfr.* 219a12-13: «En efecto, por ser la magnitud continua también el movimiento es continuo, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto <es> el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado».

[29] Goldschmidt (1982) p. 32 ss. alega que el término *análogon* no expresa necesariamente una relación de dependencia. Esto es cierto. Pero la relación de dependencia no viene expresada meramente por dicho término, sino más bien por la formulación con *prôton* y verbo existencial que se le asocia en 219a15. Véase 219a15, 16, 17 y 18.

(por ejemplo, el «ahora») «siguen» al movimiento y sus determinaciones o elementos (por ejemplo, el móvil), y éstos, a su vez, «siguen» a la magnitud espacial y sus determinaciones (por ejemplo, el punto) (véase IV 11, 219b15-17, 22-25; IV 11, 220a6, 9-10, b24-28). Sin negar, entonces, que Ar. tenga en vista aquí también una secuencia didáctica o en el orden del conocimiento, hay que concluir sobre esta base que además —y fundamentalmente— espera introducir una cierta relación de dependencia entre los dominios considerados y sus respectivas propiedades.

Podemos ahora hacer algunas precisiones con relación a la estructura lógica y semántica subyacente en el argumento de Ar. Para ello, apelaré al texto 1). Vimos que el argumento de 219a10-21 contenido en IV 11 se basa en la introducción de determinadas relaciones de derivación o dependencia entre magnitud espacial, movimiento y tiempo. Por lo que concierne a las propiedades aplicables o correspondientes a cada uno de esos dominios, tales como «infinitud», «continuidad» y «sucesividad», esto significa que el argumento apunta a presentar las relaciones entre los diferentes significados de dichas propiedades, en su aplicación dentro de cada uno de esos dominios, en términos de un modelo de homonimia no-accidental del tipo de la llamada «unidad por sucesión» (*tôi ephexês*), la cual constituye un modelo fuerte de la homonimia *pròs hén*[30]. El caso del argumento de IV 11, 219a10-21 no es el único de este tipo en *Fís.*, pues el texto de III 7, 207b21-25, que he citado arriba como texto 1), presenta un caso de aplicación análogo. Este texto muestra a las claras que Ar. está, ante todo, descartando la posibilidad de que la aplicación de un mismo predicado a sujetos vinculados entre sí por relaciones de prioridad pueda concebirse en términos de un modelo de sinonimia o univocidad. Por el contrario, tales aplicaciones deben entenderse en términos de un modelo de homonimia no-accidental, de acuerdo con el cual la aplicación del predicado en cuestión en los dominios considerados derivados (en nuestro caso, el movimiento y el tiempo) está fundada en y depende mediata o inmediatamente de su aplicación en el dominio considerado básico (en

[30] La unidad «por sucesión» (*tôi ephexês*) constituye, junto con la unidad de «significación focal» o *pròs hén*, una de las dos principales formas dentro de los homínimos no accidentales. Para la distinción de estos dos tipos de *pollachôs legómena*, *cfr. Met.* IV 2, 1005a8-11. Para la exégesis de este apretado texto véase el comentario de Reale (1993) III p. 163 s. nota 31 *ad* 1005a10-11. Véase también Alejandro de Afrodisia, *In Met* 263, 25-35 (Hayduck). Ambos tipos de unidad no están, sin más, contrapuestos, sino que la unidad «por sucesión» debe verse como una especie o modelo fuerte de unidad *pròs hén*, que, junto a la dependencia de diversos términos respecto de uno considerado básico, involucra también la existencia de relaciones de dependencia entre los diferentes términos considerados secundarios o derivados. Para este punto véase también Robin (1908) p. 168 ss. nota 172, III-IV.

nuestro caso, la magnitud espacialmente extensa). Por tanto, no es posible, advierte Ar., nivelar el significado de esas diferentes aplicaciones de cada uno de los predicados en cuestión, como si se tratara de *una única naturaleza* (*hos mía tis phýsis*) y como si se estuviera haciendo en todos los casos referencia a *lo mismo* (*tautón*). Las palabras «una única naturaleza» en 207b22 no indican aquí, a diferencia de lo que ocurre en un importante pasaje de *Metafísica*[31], un caso de unidad *pròs hén*, sino que retoman la expresión «lo mismo» de 207b21, la cual alude más bien a la sinonimia o univocidad, en el sentido definido en *Categorías* 1[32]. Vale decir: Ar. está rechazando aquí la posibilidad de la univocidad en las diferentes aplicaciones de un predicado en dominios diferentes, vinculados por determinadas relaciones de prioridad.

En tal sentido, ejemplos como los citados de *Fís.* III 7 y VI 11 pueden considerarse como casos particulares de aplicación del tipo peculiar de prioridad reconocido expresamente en *Metafísica* V 11, según el cual, entre las diferentes propiedades pertenecientes a objetos que mantienen entre sí relaciones de prioridad, son primeras o anteriores las propiedades pertencientes a los objetos considerados primeros o anteriores[33]. Dicho en términos un tanto más formalizados: dados dos objetos cualesquiera A y B, y dadas dos propiedades cualesquiera «a» y «b», pertenecientes respectivamente a uno y otro objeto, entonces si A es de algún modo anterior o primero respecto de B, «a» será del mismo modo anterior o primera respecto de «b». En *Metafísica* V 11 el ejemplo de Ar. es el de la relación de «recto» como propiedad de la línea y «liso» como propiedad de la superficie: puesto que la línea es anterior a la superficie, del mismo modo «recto», que es propiedad de la línea, es anterior a «liso», que es propiedad de la superficie. La diferencia con el caso presentado en *Fís.* III 7 y IV 11 estriba, sin embargo, en el hecho de que en *Fís.* no se trata de las relaciones de prioridad entre dos o más propiedades diferentes, sino más bien de las relaciones de prioridad existentes entre *las diferentes significaciones de una misma propiedad*, en la medida en que dicha propiedad resulta aplicable en diferentes dominios, vinculados entre sí por determinadas relaciones de prioridad.

Desde este punto de vista, la estructura profunda de la argumentación desarrollada en los textos citados de III 7 y IV 11 puede esquematizarse del siguiente modo:

---

[31] Véase *Met.* IV 2, 1003a34, b6, b14.
[32] Véase *Cat.* 1, 1a6-12.
[33] Véase *Met.* V 11, 1018b37-1019a1.

	dominio	*propiedad*
	magnitud espacial	← «infinito», «continuo, «anterior-posterior»
prôton (*pròs hén*, *tôi ephexês*)	↑	↑
	movimiento	← «infinito», «continuo, «anterior-posterior»
	↑	↑
	tiempo	← «infinito», «continuo, «anterior-posterior»
		análogon

En el esquema tenemos dos planos, el horizontal y el vertical, pues se atiende no sólo a las relaciones de prioridad entre las diferentes «cosas» consideradas (es decir, magnitud espacial, movimiento y tiempo) con sus respectivas propiedades (es decir, «infinitud», «continuidad» y «sucesividad»), sino también a las relaciones de prioridad existentes de cada una de esas cosas respecto de sus correspondientes propiedades. El plano vertical del esquema presenta las relaciones de prioridad y dependencia entre magnitud espacial, movimiento y tiempo, por un lado, y entre sus respecpectivas propiedades de infinitud, continuidad y antero-posterioridad (sucesividad), por el otro. Estas relaciones involucran la aplicación de un modelo de homonimia *pròs hén*. En combinación con lo anterior, el plano horizontal del esquema presenta, para cada uno de los dominios considerados, la relación de los correspondientes predicados respecto del sujeto del caso. Esta relación involucra un modelo de analogía proporcional del tipo habitual, según el cual lo que una determinada propiedad es a su correspondiente sujeto de atribución, eso mismo es la propiedad análoga respecto de su propio sujeto de atribución. El esquema de prioridad (plano vertical) pone de manifiesto las relaciones de dependencia entre los diferentes dominios considerados. El esquema de analogía proporcional (plano horizontal) pone de relieve, en cambio, las correspondencias estructurales existentes entre esos diferentes dominios. El esquema de homonimia *pròs hén* da cuenta aquí de la posibilidad de aplicar en los dominios derivados las propiedades en cuestión y atribuirlas a los correspondientes sujetos. El modelo de analogía explica cómo deben ser interpretadas tales atribuciones, sobre la base de la correspondencia estructural con el dominio básico, provisto en este caso por la magnitud espacialmente extensa. En

suma, este tipo de casos muestra hasta qué punto los esquemas de prioridad y de analogía proporcional son perfectamente compatibles y, además, pueden aplicarse con gran fecundidad en la elucidación de complejas articulaciones ontológicas.

Sobre esta base, es posible resumir el resultado alcanzado por Ar. a través de los argumentos de III 7 y de IV 11 en los siguientes términos. Por una parte, por medio del recurso a un esquema de prioridad basado en la introducción de un modelo de homonimia no-accidental se establece que, tanto en el caso del movimiento como *a fortiori* en el caso del tiempo, la posibilidad de atribución de propiedades como infinitud, continuidad y sucesividad puede explicarse en virtud de la dependencia intrínseca de ambos respecto de la magnitud espacialmente extensa (objetos sustanciales), la cual provee el único ámbito donde puede hablarse de infinitud, continuidad y sucesividad *en sentido propio y sin referencia a otra cosa diferente.* A su vez, en virtud del establecimiento de una relación de analogía proporcional entre los términos considerados el argumento pone de manifiesto que sólo podemos acceder a la estructura de los dominios del movimiento y el tiempo y, con ello, comprender el significado que propiedades como «infinitud», «continuidad» y «sucesividad» adquieren en su aplicación dentro de tales dominios, *si nos valemos como clave de interpretación de las relaciones estructurales que caracterizan el dominio de la magnitud espacialmente extensa y apelamos, a modo de ejemplo orientativo, al significado funcional que tales propiedades poseen dentro de dicho dominio.*

El resultado final de esta sofisticada línea de argumentación es, como puede verse, fundamental, pues consiste, en definitiva, en el establecimiento de una correlación o paralelo estructural, *ontológicamente fundado*, entre el dominio de la magnitud espacial (objetos sustanciales), por un lado, y los dominios del movimiento y el tiempo, por el otro. Esta elaborada concepción que involucra, por así decir, un doble «calcado» estructural, provee la base teórica sobre la cual proceden luego las indagaciones pormenorizadas acerca de la estructura ontológica del movimiento y el tiempo como modos del *continuum*, desarrolladas en detalle en *Fís.* VI. Por lo demás, como puede observarse a partir de lo dicho, se trata de una concepción estrechamente vinculada con la tendencia a la desustancialización y con la peculiar estrategia de explicación reductiva que Ar. desarrolla en la *Fís.* Se ve, pues, que efectivamente el modelo de homonimia no-accidental juega aquí un papel crucial, que la poco frecuente apelación expresa a la noción de homonimia en el texto de *Fís.* no dejaría, en principio, sospechar.

4. *Consideraciones finales*

En la *Fís.*, como vimos, Ar. no apela con mucha frecuencia al modelo de homonimia no-accidental y, además, no lo tematiza de modo expreso. Sin embargo, hay, al menos, un par de pasajes fundamentales dentro del modelo teórico desarrollado en la obra, en los que se aplica el instrumentario conceptual provisto por el modelo de homonimia no-accidental, y ello dentro de argumentaciones altamente elaboradas y sofisticadas, desde el punto de vista lógico y semántico. En *Metafísica*, en cambio, Ar. realiza una reflexión y elaboración temática de dicho modelo lógico, que va, sin duda, mucho más allá de su mera aplicación.

Es importante advertir que la aplicación del modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental en la *Fís.* está claramente inserta en el marco de una estrategia destinada a proveer el tipo de explicación reductiva requerida por una concepción ontológica sustancialista, basada fundamentalmente en la distinción categorial objeto (sustancia)-determinaciones (accidentes). En *Fís.* Ar. apunta a tratar los procesos y las propiedades como dependientes de y referidos a los objetos sustanciales. Este programa es solidario con el modelo de traducción reductiva desarrollado en la *Metafísica*, según el cual los enunciados sobre entidades no-sustanciales pueden, en general, parafrasearse por medio de enunciados sobre objetos sustanciales, y se dejan así interpretar del modo requerido dentro de una concepción ontológica que concede a tales entidades no-sustanciales sólo un tipo derivado y no autónomo de existencia.

He hablado aquí varias veces, en conexión con el modelo desarrollado por Ar. en *Fís.*, de un tipo de «explicación reductiva», basada en la apelación al modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental. Pero debo advertir que esto no implica, en modo alguno, adherir a una interpretación de la física aristotélica que la presente como un ejemplo de teoría «reduccionista», en el sentido más habitual del término. Por el contrario, tiendo a creer, con Wieland, que la física aristotélica representa más bien un caso paradigmático de un modelo teórico en el cual, en lo que respecta al tipo de explicación privilegiada dentro de él, el componente fenomenológico-descriptivo tiene amplia prevalencia sobre el componente causal-reductiv[34]. Y, por cierto, el tipo de explicación reductiva empleado por Ar. en los pasajes antes comentados no se corresponde con los modelos habituales de explicación reduccionista de tipo causal —representados en la Antigüedad, entre otros, por el pensamiento atomista—, como aquellos que explican, por ejemplo, la

---

[34] Véase al respecto las observaciones de Wieland (1970) p. 335 ss.

macro-estructura observable en el acceso inmediato al mundo de la experiencia como un mero epifenómeno de cosas y procesos que se presentan en el nivel de la micro-estructura. El tipo de explicación reductiva empleado por Ar. está basado, en cambio, en un peculiar modelo lógico-semántico y ontológico, destinado, entre otras cosas, a dar cuenta de la distinción categorial entre el objeto y sus determinaciones, distinción que es básica, a su vez, para describir y explicar de un modo fenomenológicamente adecuado las estructuras elementales del mundo abierto en la experiencia inmediata. Pues, al menos en el nivel de acceso a la naturaleza que tiene en vista Ar., nuestra experiencia es básicamente una experiencia de objetos así como de propiedades y procesos vinculados directa o indirectamente con los objetos.

Bibliografía

—Boeri, M.D. (1993), *Aristóteles, Física, Libros I-II* (traducción, introducción y comentario), Buenos Aires, 1993.

—Bolton, R. (1991), «Aristotle»s Method in Natural Science: *Physics* I» en L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays,* Oxford, 1991, p. 1-29.

—Charlton, W. (1991), *Aristotle»s Physics I, II,* Oxford, 1970, 2da. ed. 1991.

—Cleary, J.J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority,* Carbondale-Edwardsville, 1988.

—Goldschmidt, V. (1982), *Temps physique et temps tragique chez Aristote,* Paris, 1982.

—Graham, D. (1987), *Aristotle»s Two Systems,* Oxford, 1987.

—Hintikka, J. (1973), *Time and Neccesity. Studies in Aristotle»s Theory of Modality,* Oxford, 1973.

—Hussey, E. (1983), *Aristotle»s Physics, Books III-IV,* Oxford, 1983.

—Irwin, T. (1981), «Homonymy in Aristotle», *Review of Metaphysics* 34 (1981), pp. 523-544.

—Owen, G.E.L. (1960), «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle» en I. Düring-G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century,* Göteborg, 1960, pp. 163-190; reproducido en Owen (1986), pp. 180-199.

—— (1961), «*Tithénai tà phainómena*» en S. Mansion (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, 1961, pp. 83-103; reproducido en Owen (1986), pp. 239-251.

—— (1986), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy,* ed. por M. Nussbaum, Ithaca (New York), 1986.

—Reale, G. (1993), *Aristotele, La Metafisica* (texto y traducción con introducción y comentario), vol. I-III, Milano, 1993.

—Robin, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d' après Aristote,* Hildesheim, 1963, Paris, 1908.

—Ross, W.D. (1936), *Aristotle's Physics,* Oxford, 1979, 1936.

—Vigo, A.G. (1989), «Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles», *Philosophica* (Valparaíso) 12 (1989), pp. 89-113.

—— (1990), «Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (*Fís.* IV 11, 219a10-21)», *Méthexis* 3 (1990), pp. 65-83.

—— (1990a), «Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia», *Philosophica* (Valparaíso) 13 (1990), pp. 175-198.

—— (1995), *Aristóteles, Física, Libros III-IV* (traducción, introducción y comentario), Buenos Aires, 1995.
—— (1998), «Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia», *Élenchos* (Roma) (en prensa).
—Wardy, R. (1990), *The Chain of Change*, Cambridge, 1990.
—Wieland, W. (1970), *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970, 2da. ed. corregida y ampliada 1970; 1ra. ed. 1962.

***

Alejandro G. Vigo
Instituto de Filosofía
San Carlos de Apoquindo 2200
Universidad de los Andes
Las Condes / Santiago de Chile

NOTAS

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 21, 1999, págs. 221-226.

SOBRE LAS VENTAJAS DE LA MUERTE PARA LA VIDA

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

Resumen: El artículo mantiene la tesis de que la muerte es un límite y que, gracias a que la vida humana lo tiene, es capaz de hacerse, hasta cierto punto, dueña de sí misma. Es decir, sin ella no seríamos realmente libres, no seríamos humanos.
La muerte no tiene contenido, pero es real. El dominio de lo real se obtiene a través del conocimiento y la voluntad. Conocer y querer el sentido de la muerte tienen como consecuencia el vencerla.

Abstract: This Article defends the idea that the death is a limit, and that precisely because human life has a limit which is death, it is capable of becoming —to a certain extent— the master of itself. That is to say, without death we would not be truly free nor truly human.
Death does not have any content, but it is real. Human Beings gain mastery over reality through the intellect and the will. Therefore, knowing and willing (loving) the meaning of death allows us, in consequence, to gain mastery over it.

1. Si nuestra existencia fuese —como sin duda lo es ahora— *pasajera*, pero no sufriera la muerte, entonces nada de lo que nos ocurriera tendría significado relevante alguno, pues en el infinito de posibilidades futuras nada presenta verdadera *importancia*. Importancia significa aquí *referencia al sujeto*.

Ese tipo de existencia o *no sería propiamente humana* —pues dejaríamos de lado la conciencia, que supone siempre un cierto *resumen* que se hace cargo de la totalidad de la propia existencia, aunque sea imperfectamente— o sería un *suplicio* —la conciencia de no poder nunca ser plenamente conscientes— o un *aburrimiento constitutivo* —la conciencia de la inanidad de todos nuestros actos—.

2. Una existencia pasajera e interminable no podría constituir lo más característico de la conciencia que es la *síntesis del tiempo*. En efecto, al no haber término, carecería de relevancia la distinción entre pasado y futuro; y no estaríamos empujados a *retener el tiempo* (o sea, a convertirlo en *pasado* en la memoria) ni a *prepararlo y proyectarlo* (o sea, a convertirlo en futuro en el deseo y la estimativa).

Sin estructuración del tiempo —en sus momentos y en la relación entre ellos— no hay aprendizaje posible. En la existencia interminable el ser humano no haría lo que le es más propio inicialmente: aprender.

Como consecuencia, si no podemos sintetizar el tiempo —es decir, desplegarlo en pasado, presente y futuro, y luego relacionar los tres momentos— tampoco podemos tener conciencia alguna de *absoluto*. En la medida en que querer a una persona es idéntico con el *aceptarla absolutamente*, no podríamos querer a nadie de verdad.

3. Así pues, desde el punto de vista básico —general— y físico en particular, la muerte es una desintegración —en general, morir es desintegrarse—, pero para una conciencia la muerte es, por el contrario, lo que permite la integración, o sea, la vida de la conciencia.

La muerte no es lo que *da la vida* —¿cómo podría?—, sino aquello que la *posibilita.*

4. La explicación lógica es sencilla. Si no hubiera *negación* —y la muerte es negación— todo existiría sin relación a ella —a la negación—, es decir, no habría *otra posibilidad.*

En realidad, que no hubiera *otra posibilidad* es idéntico con el que no *hubiera posibilidad*, en general, lo cual, a su vez, es idéntico con el que no *hubiera poder*. Las *posibilidades* implican *poderes*, y, a su vez, no hay poder sin posibilidad de ejercerlo.

Todo *poder*, en sentido estricto, significa *acción transcendente*, posición de *otro* o hacia *otro*. Si no hay *otra posibilidad*, no hay posibilidad, y tampoco hay poder.

Cuando B. Spinoza —al que sigue, en esto, Hegel— niega que Dios pueda ser creador y lo argumenta con la tesis de que el ser sumamente perfecto no puede «dejar» nada fuera de sí, le quita a Dios una perfección, a saber, *el poder*.

5. Todo poder se ejerce —y sólo así existe— sobre un *no*, un *límite*. En este sentido, la muerte —a diferencia de lo que se suele pensar— significa la posibilidad de que el ser humano *tenga poder sobre sí mismo*. Si nuestra existencia fuera indefinida, ilimitada, no podríamos hacernos cargo de ella, hacernos dueños de ella.

6. Así pues, ya hemos visto dos grandes beneficios de la muerte para el ser humano: nos permite tener conciencia, y ser dueños de nuestra suerte. Se trata de dos aspectos de lo mismo, pero importa señalarlos en su distinción.

7. Así como la muerte es —y ya quedó dicho— la señal de que no todo es un *pasar*, ella es también la prueba de que el ser humano —a diferencia de lo que se dice— no es pura *finitud*, sino que es más bien un ser que transciende la finitud.

8. Con respecto a lo dicho ahora, importa señalar la diferencia entre el ser humano y los otros seres vivos de este mundo. De ellos se puede decir que tienen también una cierta conciencia —conciencia sensible, era la expresión más usada antiguamente— y un cierto dominio de sí, una cierta libertad.

Para ser verdaderamente dueños de algo, es necesario *conocerlo* y *quererlo*. Sin el ejercicio de ambos actos de relación, no se da *apropiación* en sentido estricto. Algo no conocido o no querido no es mío en sentido propio. Y aquí está la diferencia con el ser humano.

9. Tanto más conocemos y amamos, tanto más nos hacemos con una realidad. Pero, como señala Aristóteles clásicamente, en el infinito, en lo *indefinido,* no hay conocimiento posible. Una realidad sin límite no es cognoscible, pues lo que hace la mente es *captar*, aferrar, y ello no es posible si no hay *término*, límite. Habría que añadir: lo que no tiene límite no es *amable*. No podemos amar lo indefinido.

Como subraya la tradición filosófica, los vivientes no humanos de este mundo captan el límite, pero no reduplicativamente *en cuanto límite* o, dicho de otra forma, no pueden percibirlo en su carácter *absoluto*. Por ello, tampoco pueden *poseerlo*, hacerse con él, de modo absoluto.

Así pues, ellos no captan la muerte *en cuanto muerte* ni *su muerte en cuanto su muerte*, lo cual significa que tampoco perciben el límite de su vida en cuanto tal y, por tanto, no pueden hacerse plenamente dueños de ella —de su vida—.

10. Tanto más absoluta es la muerte, tanto más negación es la negación. Pero una negación pura es una «pura nada», de tal manera que, en este punto, tenía razón Epicuro al señalar que la muerte no debería preocuparnos, pues la nada, nada es.

Y sin embargo, lo que sucede es que, efectivamente, al ser humano no le preocupa lo más mínimo *la muerte* en cuanto tal, pero en cambio se *horroriza* más que ningún otro viviente ante la posibilidad —que él piensa e imagina— de *no vivir*, de manera que la medicina de Epicuro no nos sirve. Y no nos sirve porque no nos enseña nada nuevo, dado que todos sabemos que la muerte en cuanto límite es una pura nada. Pero Epicuro, además, deja de enseñarnos lo que queríamos saber: qué es y para qué nos sirve —o sea, qué sentido tiene— la muerte. Si nos lo hubiera mostrado, nos habría hecho dueños de ella.

11. La muerte, como todo límite, es una realidad —la negación es *real*— que permite la *distinción* y, por tanto, la *autoconstitución* de unos seres *como distintos de otros*.

Para cualquier viviente no humano, nacer —empezar a vivir— es morir a la pura unidad con la materialidad del mundo. Vivir es afirmar una contrariedad distintiva, una unificación propia, que se paga al final en la desintegración, disolución, que es la muerte. Es la *justicia cósmica* de que habla Anaximandro.

Pero el ser humano tiene más fuerza, más capacidad de captación y, por tanto, de autoconstitución. Puede *hacer suya su distinción*. Y lo puede, como queda dicho, al *conocer* que la muerte le sirve para la vida propia, y al amar la propia muerte. Sólo el que *agradece* la propia muerte —como Séneca insinúa magistralmente—, la vence. *Al hacer mía mi nada* (o sea, mi muerte), justamente, no añado a mi ser *ningún contenido*. Lo que añado es el *darme cuenta* —o sea, la *conciencia*, o sea *mi* autoconstitución como un *yo* distinguido— de que no puedo ser yo, *vivir* como ese yo distinto, más que si percibo que para distinguirme he de aceptar que no soy *todo*, es decir, que hay *otro*.

La aceptación consciente de mi nada, de mi límite, es idéntica con la apertura radical al otro: si el límite tiene por contenido nada, lo que hace es *abrir*. Me limita porque me constituye fuera de un *todo indiferenciado*, pero *en cuanto límite* su

contenido es nada y, por ello, me abre radicalmente. Por eso, para amar hay que morir a sí mismo... y, sólo entonces, se vive. Como apunta Hegel, amar es encontrarse a sí mismo —ser sí mismo— en el otro.

Así pues, y como quedó ya indicado, tanto más *poseída* es la muerte, tanto más *verdadero* es el amor, y tanto más real es la propia vida. El que no ama, no *existe*, tiene una vida meramente *fenoménica* o *abstracta*, como consecuencia de su miedo a conocer y querer la propia muerte. Se trata de una *autodebilidad*, falta fuerza.

12. Se entiende, por consiguiente, porqué Platón dice que el filósofo no hace, en el fondo, otra cosa que ocuparse con la muerte. Lo dice precisamente porque ha descubierto que esa es la única manera de *hacerse con* —aferrar— la verdad y el bien, es decir, la vida.

Nietzsche no comprendió que la vida inmortal de la que Platón habla supone la permanente y sencilla victoria sobre la muerte. Por eso el autor del Zaratustra sostiene la idea de que sólo hay un vivir mortal y meramente fenoménico. Pero el ser humano —y Nietzsche lo sabe, de ahí su tragedia interior— no puede ser meramente fenoménico, sino que puede más. No necesita tragarse el sapo de la propia finitud y vivir una existencia trágica, porque la contemplación de esa misma posibilidad de la radical finitud sólo es posible acompañada de la experiencia de su falsedad. El ser humano es el que puede vencer la muerte porque se da cuenta de que vive como hombre —es decir, como conciencia inmortal— *gracias a ella*.

13. En este punto es menester referirse a Kierkegaard quien, junto a Nietzsche, es quizá el pensador de los últimos tiempos que más en serio se ha tomado esta problemática.

Igual que Nietzsche, está interesado por el tema clave: la existencia, la vida. E igual que Nietzsche, precisamente por ello no puede escapar a la centralidad del tema de la muerte.

Kierkegaard plantea sus reflexiones al respecto en referencia al cristianismo, como, por lo demás, hace también Nietzsche. A ninguno de los dos se les escapa la profundidad con que en el cristianismo se plantea esta temática.

14. Para Kierkegaard el comienzo de las explicaciones se encuentra en la historia relatada en el Génesis, relativa a la caída de Adán y Eva.

Según el pensador danés, Adán *se distingue* de Dios —es decir, se autoconstituye— mediante el pecado, pues el pecado es la *negación* de Dios y, por consiguiente, puede ser interpretado como mi «muerte» con respecto a la divinidad. El pecado, si se puede hablar así, no es que *engendre* la muerte, sino que la es. Así pues, para ser *conscientemente Adán* —es decir, ya no una especie de *ensoñación* viviente, sino un verdadero ser humano— Adán ha de aceptar la muerte, ha de pecar.

Distinguirse de Dios sólo un Dios podría hacerlo. Por eso, para ser inmortal —o sea, una conciencia transcendente—, para ser *como Dios*, Adán no tiene más remedio que pecar. Fue pecado, sí, pero no podía no cometerlo, pues *estaba llamado* a ser Dios.

15. Se puede, a mi juicio, dar una explicación más convincente que la tan brillante y profunda ofrecida por Kierkegaard.

La explicación se apoya en el conocido mandato divino a Adán, que es una prohibición. Hasta el momento de la prueba, de la tentación, la prohibición no le había planteado a él ningún problema. Eso quiere decir que no había *reflexionado* sobre ella, que no era *consciente* verdaderamente de su significado. La tentación le despertó la conciencia de la prohibición en cuanto *le* afectaba.

Lo que el demonio le dijo era verdadero en lo referente *al bien y el mal*. Sólo un Dios conoce el bien y el mal («seréis como dioses al conocer el bien y el mal»). Pero donde le engañó fue precisamente en la relación que tenía la prohibición con él (con Adán) como sujeto. Lo que le está diciendo es: Dios no te deja ser Dios y, por ello, para que tú seas aquello que estás llamado a ser, o sea Dios, necesitas distanciarte, *negar* la aceptación del mandato, desconfiar de Dios. (Y Kierkegaard parece creer que también en esto el diablo dijo la verdad, o sea, que esa era la alternativa verdadera y única para Adán).

El diablo se presenta, pues, como el inteligente-astuto que despierta la astucia en Adán. El ser humano es un Dios cuando es inteligente, y la inteligencia el diablo la presenta como la astucia desconfiante. La astucia va pareja con una constitución del propio yo que se construye en la *desconfianza* hacia el otro.

El resultado es que el *yo*, al generarse como *yo* desconfiando, desconfía también de sí mismo. El famoso *yo particular egoísta* tiene también miedo de sí mismo, y se autoanaliza para justificarse ante sí mismo.

¿Qué hubiera sucedido en caso de que Adán hubiese *aceptado* reflexiva, *conscientemente*, la prohibición, el mandato negativo (o sea, que hubiera dado el paso que Kierkegaard no considera posible)? La respuesta no debería ser tan difícil: Hubiera aceptado la muerte de su voluntad particular *en cuanto particular*; habría rechazado, por tanto, la *absolutización* de su voluntad particular, al impedir su reduplicación reflexiva.

Al *querer conscientemente* la muerte propia en favor de la vida del otro (pues la vida del otro es la voluntad del otro, en este caso la de Dios), habría vencido su propia muerte, se hubiera hecho dueño de sí mismo, se habría autoconstituido, por tanto, no contra Dios, sino precisamente en la aceptación de Dios. La confianza en Dios le hubiera constituido como un yo confiante también en sí mismo. En el amor no hay temor.

Al cumplir *reflexivamente* el mandato habría aprendido prácticamente la ciencia del bien y, por tanto, necesariamente de forma connotativa la del mal que *pudo* hacer. Por el contrario, al pecar aprendió prácticamente la ciencia del mal y —connotativamente— la del bien que *pudo* hacer. De ahí su *vergüenza* por no haberlo realizado. Se dio cuenta de que lo que tenía como ser particular —separado de Dios— era *nada*: estaba desnudo.

Un ser desconfiante y particular —como Adán tras el pecado— si tuviese una existencia interminable estaría condenado al más tremendo suplicio de no poder

jamás ser *sí mismo*. Por eso quizá dice la Biblia que una vez que probó la fruta del árbol del bien y del mal —o sea, una vez que ya se elevó a nivel *consciente*, a nivel divino—, pero la probó equivocadamente, Adán hubo de ser expulsado del Paraíso para que no comiera también del árbol de la vida y se hiciera inmortal. Lo que se quiere decir es sencillo: Dios quiere impedir un suplicio eterno al hombre.

Y lo impide mediante el procedimiento de *obligarle* mucho más que antes. Si primero a Adán para ser Dios le hubiera bastado —cosa relativamente fácil— con aceptar reflexivamente el mandato divino, ahora Dios «fuerza» al hombre a que se haga Dios al ponerle ante una negación aún más clara, es decir, frente a la inevitabilidad de la muerte. Considerar, por tanto, la muerte como algo que es un nuevo regalo y una nueva lección de la divinidad para que nos hagamos dioses, es el método adecuado para comprenderla.

16. Agradecer, aceptar y comprender la muerte es vencerla, o sea, integrarla en el propio ser. Una negación que alguien integra activamente en su ser, no puede desintegrarle. Lo que hace es producir su maduración, su plenificación.

Si, por consiguiente, hay alguien capaz de realizar eso plenamente, será el héroe epónimo humano por excelencia, aquel que ha conseguido constituir al ser humano en aquello que está llamado a ser. Aquel que muestra cómo la vida es amor y el amar es vida plena y la vida plena sólo se da en la negación de uno mismo en cuanto ser *meramente* particular, para así abrirse a la aceptación del otro. La vida no vence *alguna vez* a la muerte, sino que en la voluntad amante y en el saber verdadero es *permanente victoria sobre la muerte*.

Nietzsche no comprendió que al poner de manifiesto la relación del amor con la muerte, tanto Platón como el cristianismo no hablaban de otra cosa más que de la *vida*.

17. Mantener entonces que Jesucristo en la Cruz introdujo en este mundo el amor, o sea, la vida plena, es perfectamente coherente desde un análisis del significado de la muerte para el hombre. Se dice que la Cruz es lo absurdo e incomprensible. Más bien deber ser considerada como pura lógica.

***

Rafael Alvira
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona